ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN—POLONIA
VOL. XIX, 1 SECTIO G 1972

Instytut Historii i Teorii Państwa i Prawa UMCS
Zakład Teorii Państwa i Prawa

Grzegorz Leopold SEIDLER

Doktryna społeczno-polityczna Hegla

Общественно-политическая доктрина Гегеля

Hegel's Social and Political Ideas

Wszechstronna twórczość Hegla zamyka w zasadzie dzieje spekulatywnej myśli, jest bowiem najwyższym osiągnięciem idealistycznej filozofii. Sam Hegel nie bez pewnej zarozumiałości uważał, że jego system obejmuje cały rozwój filozofii i jest jej ukoronowaniem. Poglądy poprzedzające swoją filozofię traktował jako stopnie prowadzące do absolutnej prawdy wypowiedzianej dopiero w swoim systemie.

Jednakże heglizm jest nie tylko koroną filozofii idealistycznej, jest on jednocześnie zwiastunem światopoglądu naukowego. Kiedy po śmierci Hegla koła uniwersyteckie z lekceważeniem odnosić się będą do jego filozofii, wówczas Marks, mimo że był jego ideowym antagonistą, jawnie nazwie się uczniem „tego wielkiego myśliciela".[1] „Mistyfikacja — mówi Marks — jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu. U niego stoi ona na głowie, trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy."[2] Przy tej okazji dał również Marks lapidarną charakterystykę idealizmu heglowskiego. „Według Hegla — mówi Marks — proces myślenia, który on nawet przekształca w samodzielny podmiot pod nazwą idei, jest demiurgiem rzeczywistości, stanowiącej tylko jego zewnętrzny przejaw. Według mnie zaś, przeciwnie, idea nie jest niczym innym, jak materią przeniesioną do

[1] K. M a r k s: *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 16.
[2] *Ibid.*, s. 16.

głowy ludzkiej i przetworzoną w niej."[3] Tak to materia w procesie dialektycznych przemian tworzy z siebie myślącego człowieka, który w praktycznej działalności przekształca otaczającą go rzeczywistość, formuje swój umysł, poznając jednocześnie świat i prawa jego rozwoju. Człowiek — najwyższy wytwór przyrody — dzięki praktycznej działalności i refleksyjnemu myśleniu zdobywa wiedzę o świecie i w ten sposób przyroda poprzez człowieka poznaje samą siebie.

Natomiast u Hegla świadomość jest następstwem rozwoju obiektywnego rozumu, nazywanego również duchem, logosem, absolutem, bogiem. W procesie przekształceń duch na pewnym etapie swej drogi przejawia się w świadomości ludzi, ich instytucjach i historii, aby ostatecznie powrócić do siebie i stać się duchem absolutnym. Wówczas, świadom przebytej drogi, zdobywa pełną wiedzę o sobie, stając się myśleniem o myśleniu. U Hegla duch ma walor rzeczywistości, będąc jednocześnie twórcą świata konkretów. W ten sposób cały świat jest jednym wielkim procesem, którego podmiotem i przedmiotem jest duch zmierzający do poznania samego siebie. Rozwój ducha zakreśla jakby olbrzymie koło, poczynając od ogólnych pojęć — kategorii logicznych — i poprzez ich stale zwiększającą się konkretyzację przechodzi w przyrodę. Następnie odnajduje się w świadomości jednostkowej i społecznej, aby powrócić wreszcie do siebie i, uzyskawszy wiedzę absolutną o sobie, zamknąć jednocześnie swój kołowy szlak. Najpierw duch przejawia się jako idea logiczna i, pozbawiony samowiedzy, jakby w podświadomości, dąży do poznania siebie. W tej sferze czystego myślenia pojęcia, które są przejawami ducha, poprzez przezwyciężanie wewnętrznych sprzeczności rozwijają się, zdobywając jednocześnie większą konkretność. Droga ducha zaczyna się zatem od sfery czystych konstrukcji logicznych, pozaczasowych i nie podlegających empirycznym związkom przyczynowym. „Chociaż na początku studiów — mówi Hegel — pierwiastek logiczny nie istnieje jeszcze dla ducha jako taka świadoma siła, to jednak mimo to duch zyskuje dzięki niemu siłę, która wytycza mu drogę do wszelkiej prawdy. System logiki to królestwo cieni, świat prostych istności uwolnionych od wszelkiej zmysłowej konkretności. Studiowanie tej nauki, pobyt i praca w tym królestwie cieni jest absolutnym kształceniem świadomości i wychowywaniem jej karności. Zajmuje się ono w nim sprawami dalekimi od zmysłowych oglądów i celów, od uczuć i tylko mniemanego świata wyobrażeń." W tym odrealnionym świecie rozwijające się pojęcia w wyniku samoczynnych praw dialektyki określają różne aspekty ducha, a każdy wyższy stopień ich konkretyzacji znaczy etap przebytej drogi ducha. Pojęcia, wyrażając różne aspekty ducha, zawierają w sobie przeciwieństwa, każde bowiem

[3] *Loc. cit.*

[4] G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1967, s. 57.

określenie dokonuje się zawsze w stosunku do czegoś, a więc jest zaprzeczeniem zgodnie z powiedzeniem Spinozy: „*Omnis determinatio est negatio*." Hegel uważał, że głównym zadaniem jego filozofii jest zastąpienie statycznego ujmowania świata ujmowaniem dynamicznym, pragnął przeto uwolnić myślenie od tyranii stałych pojęć, którymi przywykliśmy od wieków operować. Pesymistycznie jednak mówił, że „o wiele trudniej uczynić płynnymi zakrzepłe myśli, niż uczynić płynnym zmysłowe istnienie."[5] Według Hegla ruch dialektyczny jest najwyższą prawdą, jest „procesem, który sam siebie wprowadza w ruch, prowadzi naprzód i kieruje z powrotem do siebie."[6] Dlatego metoda jest systemem, bowiem „[...] ruch dialektyczny jest rzeczywistym elementem spekulatywnym i tylko wyrażanie tego ruchu jest spekulatywnym sposobem przedstawienia."[7] Dialektyka jest zatem strukturą świata, w której przejawia się duch. „Jeśli chodzi o sam ruch dialektyczny — mówi Hegel — to elementem, w którym się on dokonuje, jest czyste pojęcie; dzięki temu ruch ten posiada treść, która w sobie samej jest na wskroś podmiotem."[8]

Lenin w swych studiach nad logiką Hegla powiada: „Inteligentnie i mądrze! Pojęcia, które zwykle wydają się martwe, Hegel analizuje i pokazuje, że jest w nich ruch [...] Wszechstronna, uniwersalna giętkość pojęć, giętkość dochodząca do tożsamości przeciwieństw — oto sedno sprawy."[9]

Ponieważ u Hegla świat materialny otrzymuje wartość tylko dzięki pojęciom, przeto dynamika pojęć logicznych nie jest odbiciem rozwoju materialnego świata, lecz wynikiem aktywności ducha. Stąd w sferze czystej myśli duch określany przez pojęcia posiada moc wydobywania z nich sprzeczności i ich przezwyciężania. Pojęcia rozdwajają się i są zanegowane, aby rekonstruować się w syntezie, w bardziej konkretnym pojęciu — jak mówi Hegel — w swej prawdzie, która z kolei staje się nową jednością przeciwieństw. Dynamika pojęć sprawia, że tradycyjna logika jest bezradna i nieprzydatna dla wyjaśnienia świata, który jest ciągłym procesem zmian. Heglowska droga rozwoju pojęć, prowadząca od pojęć abstrakcyjnych do bardziej konkretnych, powoduje, że stopnie wyższe odzwierciedlają pełniejszą prawdę.

Nowe pojęcia, aczkolwiek bardziej rozwinięte, zachowują w sobie prawdy cząstkowe pojęć poprzednich. „Logiczna, — mówi Hegel —

---

[5] G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1963, s. 45.

[6] *Ibid.*, s. 81.

[7] *Loc. cit.*

[8] *Ibid.*, s. 82.

[9] W. I. Lenin: *Konspekt dzieła Hegla „Nauka logiki"*, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 82.

a bardziej jeszcze dialektyczna natura pojęcia w ogóle, polegająca na tym, iż pojęcie samo siebie określa, że nadaje sobie pewne określenia, a potem je znosi, zyskując przez to treść afirmatywną i do tego jeszcze bogatszą i bardziej konkretną — zarówno ta konieczność, jak i ów konieczny szereg czysto abstrakcyjnych określeń pojęciowych, jest przedmiotem logiki."[10]

W heglowskim procesie rozwojowym utrzymana jest więź starego z nowym, albowiem to, co nowe, zachowuje wszystko to, co w starym było pozytywne, postępowe, racjonalne, wznosząc się jednocześnie na wyższy szczebel.

Zasada sprzeczności, która jest duszą systemu Hegla, sprawia, że wszystkie pojęcia przechodzą jedne w drugie w wyniku wewnętrznego rozdwojenia, tworząc z kolei nowe jedności przeciwieństw. „Rozdwojenie tego, co jest jednym — mówi Lenin — i poznanie sprzecznych jego części [...] jest istotą [...] dialektyki. Tak właśnie ujmuje zagadnienie także i Hegel."[11]

Filozofia Hegla pomimo swych rozważań logiczno-abstrakcyjnych lub raczej w ich rezultacie jest przede wszystkim filozofią świadomości ludzkiej w szerokim tego słowa znaczeniu, dlatego zasadniczym trzonem jego systemu jest *Fenomenologia ducha*. Świat, który jest procesem rozwoju ducha, stanowi integralną całość, przy czym duch, będąc podmiotem i przedmiotem tego procesu, przejawia się w trzech formach: logicznej, pod postacią przyrody pozostającej we władaniu pojęć i wreszcie w najszerzej pojętej świadomości ludzkiej. Sfera logiczna, a więc krąg pojęć, pozostaje poza czasem, w przeciwieństwie do przyrody, która istnieje w czasie, ale — jego zdaniem — nie rozwija się. Natomiast świadomość, przejawiająca się w dziejach powszechnych, jest historią ludzkiego poznania, istnieje zatem w czasie i w nim się rozwija. Trzy formy ducha — to aspekty jednej całości, są jednocześnie jego różnymi stronami i stopniami rozwoju. Ogólnie mówiąc, istota ducha sprowadza się do samoczynnego procesu, którego rezultatem jest samouświadomienie. I jeśli w płaszczyźnie logicznej duch rozwija się jakby w podświadomości, to wyobcowując się w przyrodzie, rozpoczyna żmudną drogę poznania siebie. Duch w swym rozwoju z żelazną koniecznością ucieleśnić się musi w człowieku, gdyż jedynie w myśleniu jednostek, w ich instytucjach i wreszcie w świadomości społecznej może odnaleźć się. Świadomość bowiem posiada jedynie człowiek — wedle słów Hegla — duch określony, a więc myśląca jednostka. Dlatego też idea logiczna w procesie poznawania siebie musi

---

[10] G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa 1958, s. 96.

[11] W. I. Lenin: *W sprawie dialektyki, Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 335.

uczłowieczyć się poprzez ludzką świadomość. Przejście ducha ze sfery logiki do świata przyrody wiąże się z kategorią alienacji. Duch w procesie swych przemian wyalienowuje się w przyrodzie i tym samym tworzy społeczeństwo i przyrodę na swoje podobieństwo, aby następnie odnaleźć się w swym dziele. Dążąc do samopoznania duch urzeczywistnia swoje immanentne przeznaczenie i mocą wewnętrznej negacji przeciwstawia sobie świat. „Duch — mówi Hegel — odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego [...] potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Takie zatrzymywanie się ducha przy negatywności jest ową czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt.”[12] Ten proces samouprzedmiotowienia ducha drogą alienacji kończy się, gdy duch rozpoznaje siebie w wyobcowanym świecie i tym samym „znosi alienację.”

Uczłowieczenie ducha absolutnego jest możliwe tylko dzięki przyrodzie, z której wyłania się człowiek i jego świadomość. Poprzez człowieka duch obiektywny poznaje siebie samego. Na tym etapie duch przejawia się w historii poznania ludzkiego, które od świadomości zmysłowej, poprzez porządkującą wiedzę rozsądkową dochodzi do samowiedzy. Wówczas duch ogarnia rozumem całą swą drogę rozwoju, zdobywa ostateczną i absolutną wiedzę o sobie, stając się duchem w sobie i dla siebie. „Tę świadomość siebie — mówi Hegel — osiąga człowiek w dwojaki sposób: po pierwsze w sposób teoretyczny, przez to, że w swoim wnętrzu musi uświadamiać sobie samego siebie, uświadomić sobie to, co się dzieje w jego duszy, co ją porusza i pobudza; w ogóle musi sam siebie oglądać, musi wyobrażać sobie to, co myśl odnajduje jako istotę rzeczy, musi utrwalić siebie zarówno w tym, co sam z siebie wydobył, jak i w tym, co z zewnątrz otrzymał, rozpoznawać tylko samego siebie. Po wtóre człowiek staje się czymś dla siebie dzięki praktycznej działalności, dzięki swej skłonności do przejawiania siebie samego we wszystkim, co mu jest bezpośrednio dane, co istnieje dlań jako coś zewnętrznego oraz rozpoznawania również w tym siebie samego. Cel ten osiąga on dokonując zmian w przedmiotach zewnętrznych, na których wyciska piętno swego życia wewnętrznego i w których teraz odnajduje swoje właściwości przysługujące jemu samemu. Człowiek czyni to, aby jako wolny podmiot odebrać również światu zewnętrznemu jego nieprzystępny, obcy charakter i móc radować się kształtem przedmiotów jako swą własną zewnętrzną realnością.”[13]

W doktrynie Hegla jednostka ludzka jest zarówno istotą społeczną, jak i historyczną, swą bowiem świadomość kształtuje człowiek jako czyn-

---

[12] H e g e l: *Fenomenologia...*, t. I, s. 44.

[13] G.W.F. H e g e l: *Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa 1964, ss. 54—55.

ny uczestnik społeczności i równocześnie w rozwoju swego myślenia powtarza on, jakby w wielkim skrócie, całą historię poznania ludzkiego.

Kiedy duch w wyobcowanym świecie wielorakich zjawisk na drodze refleksji dostrzeże ich istotę i prawidłowości, kiedy utożsami je ze swym myśleniem — wówczas wznosi się na stopień samowiedzy i powraca do siebie. „Samowiedza — mówi Hegel — jako pojęcie ducha staje się punktem zwrotnym dla świadomości, która, opuszczając mieniący się barwami pozór zmysłowego świata zjawiskowego i pustą ciemność nocy nadzmysłowego świata pozazjawiskowego, wkracza w duchowy dzień teraźniejszej obecności."[14]

Drogę przemian ludzkiej świadomości tłumaczą nam dzieje powszechne. Historia jest widownią, na której duch poprzez twardą walkę ze sobą samym dochodzi do samowiedzy i, utożsamiwszy się z obiektywnym procesem, zdobywa prawdziwą wolność. Hegel mówi: „Dzieje powszechne są zatem posuwającym się od szczebla do szczebla rozwojem zasady, której treścią jest świadomość wolności [...] Należy tu tylko zaznaczyć, że pierwszym szczeblem jest [...] pogrążenie ducha w stanie naturalnym, drugim zaś — wychodzenie z tego stanu i uświadamianie sobie swej wolności [...] Trzeci szczebel to dźwignięcie się od tej jednostkowej jeszcze wolności do poziomu jej czystej ogólności, do samowiedzy i samopoczucia istoty duchowości."[15]

Historia podlega dialektycznemu rozwojowi — jest łańcuchem rewolucji, w których narody i geniusze stają się narzędziami ducha obiektywnego. Wielcy ludzie odgrywają jedynie rolę akuszerek przyszłości, zaś prawdziwą rodzicielką przypisywanych im dzieł jest „duch czasu", który jest prawdą swego czasu. „Musimy bowiem być przeświadczeni, iż w naturze prawdy leży to, że toruje sobie drogę wtedy, kiedy nadszedł jej czas, i że pojawia się tylko wtedy, kiedy czas ów nadszedł, i dlatego nigdy ani nie pojawia się za wcześnie, ani nie staje wobec publiczności nie dojrzałej [...]."[16]

U Hegla proces dialektyczny wynosi zmianę do godności głównej zasady życia. Żaden stan nie jest trwały, każdy stopień rozwoju zawiera w sobie sprzeczność, która znajduje rozwiązanie w walce przeciwieństw. Taka filozofia, która głosi, że walka jest prawem wzrostu i że należy szeroko otworzyć wrota przemianom, albowiem brak kontrastów i starć przynosi zastój i niegodne człowieka tępe samozadowolenie — zasługuje na miano postępowej i rewolucyjnej. Natomiast kiedy oznajmia, że odkryła absolutną prawdę, że na niej kończy się rozwój ludzkiego poznania, a panujący ustrój społeczny jest upragnionym ideałem — staje się konser-

---

[14] Hegel: *Fenomenologia...*, t. I, s. 212.

[15] Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, ss. 84—85.

[16] Hegel: *Fenomenologia...*, t. I, s. 88.

watywna i dogmatyczna. Ową niekonsekwencję heglowskiej filozofii ujawnia Engels, mówiąc o sprzeczności między jego systemem a metodą. „Ale w zakończeniu tej całej filozofii możliwy jest podobny nawrót do początku tylko na jednej drodze, a mianowicie wówczas, gdy za koniec historii uznamy ten fakt, że ludzkość dochodzi do poznania tej właśnie idei absolutnej i oświadcza, że to poznanie idei absolutnej osiągnięte zostało w filozofii heglowskiej. W ten sposób jednakże cała dogmatyczna treść systematu heglowskiego zostaje ogłoszona za prawdę absolutną, co jest sprzeczne z jego metodą dialektyczną, znoszącą wszelki dogmatyzm; tak więc strona rewolucyjna ulega zupełnemu zdławieniu pod ciężarem niepomiernie wybujałej strony konserwatywnej."[17]

* * *

Intencją niniejszych rozważań nie jest krytyczne omówienie poglądów filozoficznych Hegla. Ogólnie zarysowane kontury jego koncepcji oraz szkicowe przedstawienie ich genezy w dalszym toku — mają tylko ułatwić pełniejsze zrozumienie jego doktryny społecznej i politycznej.

Hegel nie należy do łatwo zrozumiałych filozofów. Nigdy przedtem filozofia nie przemawiała językiem tak zaciemnionym przez bogactwo klauzul, długie okresy i niezwyczajną terminologię. Wydaje się, że pragnął on wyłożyć swe poglądy językiem mistyków — stąd nierzadko ton poetycko-proroczy.[18] Ale kiedy czytelnik przebije się przez tę skorupę językowej niezrozumiałości, oczom jego ukazuje się genialny myśliciel o encyklopedycznej wiedzy — nieświadomy prekursor naukowego światopoglądu.

Hegel zmusza do porzucenia tradycyjnych form myślenia, którymi zwykliśmy porządkować i szufladkować badane zjawiska. Żąda dialektycznego myślenia. W miejsce statycznych schematów, rysuje proces przemian dokonywanych jakby po kole, w którego obrębie znajduje się nieskończona ilość mniejszych kół w ustawicznym ruchu. Cały bowiem świat we wszystkich swych przejawach podlega temu samemu żelaznemu prawu zmian, w którym podmiot jest przedmiotem, a system pokrywa się z metodą.

---

[17] F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej,* Warszawa 1949, s. 11.

[18] Dr K. Ligota zwrócił mi uwagę, że Hegel pozostawał pod wpływem mistyków niemieckich, co uwidacznia się w jego stylu. W szczególności musiały do niego przemawiać słowa Mistrza Eckharta (1260—1327?): „Boska Istota jest negacją negacji i zaprzeczeniem zaprzeczeń [...] Bóg i ja jesteśmy jednością. Poznając Boga, przyjmuję Go do siebie. Kochając Boga, przenikam Go." Zob. *Meister Eckhart,* New York 1941, ss. 114, 182.

Słabości i niekonsekwencje systemu heglowskiego omówione zostały wnikliwie przez klasyków marksizmu, jednakże ogólna ocena Hegla pozostała wysoka. Wystarczy przypomnieć tu słowa Engelsa, który w liście do K. Schmidta pisał: „Bez Hegla nie można się obejść, a na to, żeby go strawić, potrzeba czasu [...] W żadnym razie nie może Pan czytać Hegla [...] po to, aby wykrywać paralogizmy i niedozwolone chwyty [...] Znacznie ważniejsze jest znajdować to, co słuszne i genialne mimo nieprawidłowej formy i sztucznego związku."[19]

W dwoistym charakterze filozofii Hegla, w owym pomieszaniu w niej elementów postępowych z reakcyjnymi — odbija się sytuacja społeczno-ekonomiczna Niemiec na przełomie XVIII i XIX stulecia. Z jednej strony jego system jest najwyższym wzniesieniem myśli oświeceniowej, zaś z drugiej odzwierciedla słabość i bezradność klasy, do której należał autor. Był on niewątpliwie najgłębszym i najwszechstronniej wykształconym myślicielem burżuazji europejskiej, ale ponieważ żył i tworzył w Niemczech, położenie burżuazji w tym kraju zaciążyło na jego systemie, wyciskając zresztą piętno na całym życiu intelektualnym i kulturalnym narodu. W porównaniu z Anglią, Francją i Holandią, gdzie burżuazja odnosiła sukcesy gospodarcze i polityczne — Niemcy były gospodarczo zacofane. Z zazdrością spoglądała słaba burżuazja niemiecka zarówno na Francję uwalniającą się czynem rewolucyjnym od feudalizmu, jak i na Anglię, gdzie rewolucja przemysłowa gotowała wyspiarskiemu narodowi gospodarczą przewagę na świecie.

W walce z feudalizmem angielska i francuska burżuazja wykuły swój oręż ideowy, aby po odniesionym zwycięstwie odłożyć go — natomiast niemieckiej pozostało kontynuowanie walki. Ale w Niemczech szlachta feudalna trzymała mocno w rękach władzę, tak że słaba burżuazja, pozbawiona politycznych praw, niezdolna do jakiegokolwiek praktycznego czynu — wykazywała uległość i ugodowość wobec panującego ustroju. Jej patos rewolucyjny przejawiał się jedynie w sferze myśli i marzeń lub w teoretyzowaniu akademickim, przekładającym rewolucję „na abstrakcyjny język filozoficzny".

Inteligencja niemiecka przełomu XVIII i XIX wieku świadoma była głębokich zmian, jakim podlegały społeczeństwa Europy Zachodniej. „Nietrudno zresztą dostrzec — mówi Hegel — że nasze czasy są czasami narodzin nowej epoki i przechodzenia do niej. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażenia i ma zamiar zepchnąć go w dół, do przeszłości."[20] Z rewolucją łączono w Niemczech nadzieję po-

---

[19] Engels do Konrada Schmidta [w:] K. Marks, F. Engels: *Listy wybrane*, Warszawa 1951, ss. 570—571.

[20] Hegel: *Fenomenologia...*, t. I, s. 18.

łożenia kresu rozdarciu politycznemu i zbudowania jednolitego państwa narodowego. Uważano, że odrodzenie narodowe warunkowane jest obaleniem starego porządku, dlatego zwycięski pochód Napoleona witano radośnie, jako że usuwał rozdrobnienie feudalne Niemiec. Istotnie w r. 1803 Napoleon zlikwidował 112 drobnych niemieckich państewek, a na ich terytorium utworzył kilka większych jednostek, zaś w r. 1806 powołał do życia Związek Reński, który uznał cesarza Francuzów za swego protektora. Jednakże ogromne kontrybucje nakładane przez Napoleona wywoływały nędzę i niezadowolenie, wzmagając poczucie bezradności ekonomicznej i politycznej. Stan rozczarowania i apatii pogłębił się, kiedy dwudziestoletni okres rewolucyjnych i napoleońskich wojen zakończył się zwycięstwem feudalnej Europy.

Duszność atmosfery politycznej i społecznej, w jakiej żyła burżuazja niemiecka tłumaczy jej eskapizm intelektualny. Szybko wyblakły też jej marzenia rewolucyjne. Przerażona terrorem jakobińskim wpadała w ramiona irracjonalnego romantyzmu.

Schiller i Goethe już w ostatnich latach XVIII wieku propagowali ideę „królestwa ułudy estetycznej", w którym elita intelektualna miała odnaleźć schronienie w czasie, gdy burza rewolucyjna groziła Europie. Obaj wydawali nawet czasopismo „Die Horen", w którym głosili, że idee wolności i równości mogą być urzeczywistnione jedynie w świecie przeżyć estetycznych. Może wyraźniej niż w literaturze bezradność wobec panującego ustroju zaznacza się w filozofii, gubiącej się w idealistycznych spekulacjach. „Podobnie, jak we Francji w XVIII — mówi Engels — tak również w Niemczech w XIX stuleciu rewolucja filozoficzna poprzedziła przewrót polityczny. Ale jakże odmiennie wyglądały obie te rewolucje filozoficzne! Francuzi — w otwartej walce z całą urzędową nauką, z kościołem, często i z państwem [...] Natomiast Niemcy — to profesorowie, mianowani przez państwo nauczyciele młodzieży, ich dzieła — to uznane podręczniki naukowe, systemat zaś będący koroną całego rozwoju, mianowicie systemat heglowski — podniesiony poniekąd nawet do godności królewsko-pruskiej filozofii państwowej!"[21]

Pomimo idealizmu i akademickiego tonu niemiecka myśl filozoficzna posiada silne akcenty rewolucyjne, które najwyraźniej wystąpiły w systemie Hegla. W splocie elementów reakcyjnych z postępowymi — jak mówiliśmy — odbija się konflikt epoki i społeczna pozycja burżuazji niemieckiej, której najwybitniejszym ideologiem był Hegel. Ową zależność najlepiej sformułował on sam mówiąc: „Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie d z i e c k i e m s w e j e p o k i: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona s w o j ą w ł a s n ą e p o k ą u j ę t ą w myślach. Ta-

[21] E n g e l s: *Ludwik Feuerbach...*, s. 7.

ką samą głupotą jest przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez swoją epokę."[22]

* * *

Georg Wilhelm Friedrich Hegel urodził się w r. 1770 w Stuttgarcie, gdzie ojciec jego był urzędnikiem finansowym księstwa Würtemberg. Od wczesnych lat wiele czytał i z każdej ważniejszej książki sporządzał notatki. Studia nad literaturą grecką obudziły w Heglu szczególną miłość do antyku, która go nie opuściła do końca życia. Jako uczeń gimnazjalny przetłumaczył *Antygonę* Sofoklesa na język niemiecki. Z tego też okresu pochodzą dwie jego prace: *O religii Greków i Rzymian* oraz rozprawka *O pewnych charakterystycznych właściwościach poetów starożytnych.* Z czasów akademickich w Tybindze, gdzie w latach 1788—1793 studiował filologię i teologię, pochodzi zachowana na luźnej kartce uwaga, pisana jego ręką: *„Auferstehen, ja auferstehen wirst Du, mein Griechenland!"* Entuzjazm dla antycznej Grecji wyraźnie zachowała jego praca *Wykłady z filozofii dziejów.* Kult antyku łączył Hegel z nadzieją przebudowy stosunków społecznych wzorem *polis* greckiej. Złudzeniom tego typu ulegali również przywódcy jakobińscy, którzy w swych hasłach głosili wskrzeszenie demokracji ateńskiej. W latach studenckich był Hegel gorącym wielbicielem Rewolucji Francuskiej. Wraz z Schellingiem i Hölderlinem sadził na rynku miejskim w Tybindze „drzewko wolności" na cześć Rewolucji, głęboko przekonany, że naród francuski przez rewolucyjną kąpiel zrzucił bezduszne kajdany i uwolnił się od przestarzałych urządzeń. Nawet po latach, gdy osłabł jego młodzieńczy zapał przebudowy świata, mówił o Rewolucji Francuskiej: „Był to zaiste wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące istoty obchodziły uroczyście świt nowej epoki. Wzniosłe wzruszenie zapanowało w tym okresie, entuzjazm ducha opanował świat, jak gdyby teraz dopiero dokonało się pojednanie pierwiastka boskiego ze światem."[23]

Po ukończeniu studiów w r. 1793 musiał Hegel zarabiać na chleb lekcjami jako nauczyciel prywatny. Z tego czasu pochodzą jego rozprawy filozoficzno-teologiczne, w których rysują się pierwsze kontury doktryny. Do tego okresu należą jego studia nad teorią angielskich ekonomistów. Wszystko przemawia za tym, że ich analiza zależności w procesie wytwarzania i podziału dóbr została abstrakcyjnie ujęta jako pojęcie relacji, bę-

---

[22] G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa,* przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 19.

[23] Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów,* t. II, s. 344.

dące podstawową kategorią filozofii heglowskiej.[24] Wyobrażenie, w którym braknie wszelkich relacji, jest niczym. Stąd też zaczynając swą *Logikę* od analizy pojęcia „czystego bytu", który nie pozostaje w żadnej relacji do „niczego" stwierdza, że „czysty byt" jest „niczym". Z tej jedności przeciwieństw, tj. bytu i niczego, dochodzi do pojęcia stawania się, tzn. do procesu, w którym byt przechodzi w nic i odwrotnie. Przy czym — jak pamiętamy — najogólniejszy ze wszystkich relacji jest stosunek kontrastu, nazywany również negacją lub przeciwieństwem. Każdy stan myśli prowadzi nieodparcie do swego przeciwieństwa, aby następnie przejść w wyższą jedność. Ten dialektyczny sposób rozumowania przenikać będzie odtąd wszystkie pisma Hegla.

W r. 1801 za radą Schellinga udał się Hegel do Jeny, gdzie jako docent objął wykłady na uniwersytecie. Kiedy w r. 1806 zwycięstwo Napoleona nad Prusami pogrążyło miasto uczonych w zamęcie i przerażeniu, Hegel opuścił Jenę, zabierając ze sobą rękopis swego pierwszego wielkiego dzieła *Fenomenologia ducha*, które ukazało się drukiem w r. 1807.

Po opuszczeniu Jeny przez pewien czas wydawał Hegel w Bambergu urzędową gazetę, a następnie przeniósł się do Norymbergi, gdzie objął stanowisko dyrektora gimnazjum. Wtedy napisał *Logikę*, która zawojowała świat intelektualny swym ciemnym stylem, ale zdobyła autorowi katedrę uniwersytecką w Heidelbergu, a następnie w Berlinie. Od tej chwili do końca swego życia, tj. do r. 1831, panował niepodzielnie w filozofii, jak Goethe w świecie literatury, a Beethoven w dziedzinie muzyki.

Hegel traktował kolejne systemy filozoficzne jako etapy jednej powszechnej filozofii; przy czym swój system uważał za jej ukoronowanie, odsłaniające absolutną prawdę. W istocie droga, jaka wiedzie do heglizmu, jest szlakiem idealistycznej filozofii, rozpoczynającym się w świecie antyku.

Jest wiadome, że eleaci odmawiali realności ruchowi oraz wszelkim zmianom. W ich przekonaniu prawdziwy jest tylko „jeden byt", poznawany oczyma rozumu, ale nieuchwytny dla zmysłów, które odsłaniają jedynie świat pozorów. Od eleatów datuje się charakterystyczne dla filozofii idealistycznej rozróżnienie między poznaniem zmysłowym i rozumowym, przy założeniu, że to ostatnie zapewnia rzeczywistą wiedzę.

---

[24] Zdaniem G. Lukácsa, prace ekonomistów angielskich wpłynęły w poważnym stopniu na uformowanie się dialektycznego myślenia u Hegla. Zob. G. Lukács: *Der junge Hegel* [w:] G. Lukács: *Werke*, Bd. 8, Neuwied u. Berlin 1967, ss. 28, 225—239. Również M. S. Owsiannikow (*Filozofia Hegla*, przeł. Z. Kuderowicz, Warszawa 1965, s. 17 i n.) uważa, że ekonomiści angielscy wywarli na Hegla silny wpływ, czego dowodzi ostatnia jego praca *Zasady filozofii prawa*, w której do nich powraca. Jednakże rozprawka Hegla *Badania zasad ekonomii politycznej*, poświęcona ekonomistom angielskim, nie zachowała się do naszych czasów.

W konsekwencji wszystko, co posiada egzystencję zmysłową, jest pozorem, zaś realność jest cechą bytu, który nie egzystuje jako zjawisko zmysłowe. Rozróżnienie między poznaniem zmysłowym, a więc pozornym — a prawdziwym, uzyskanym drogą rozumowania, pogłębia Platon. Zdawał on sobie sprawę, że wiedzę o świecie uzyskujemy dzięki uporządkowanemu systemowi pojęć, z których w zasadzie składa się nasz język. Pojęcia jednak nie określają jakiegoś konkretnego przedmiotu, lecz mówią o klasie przedmiotów, uwzględniając to, co ogólne i powszechne. Stąd wnioskował Platon, że suma pojęć, a tym samym cała nasza wiedza, wywodzi się nie z poznania zmysłowego, ale ma swe źródło w rozumie, który dzięki przeciwstawianiu, porównywaniu i systematyzowaniu dochodzi do prawdy. Platon jednak nie zatrzymał się na tej subiektywnej interpretacji wiedzy, ponieważ swym ideom przyznał byt obiektywny. Platońską myśl, że „to, co ogólne, jest realne", przejmie Hegel. W wyniku tego rozumowania przyznaje się jednostkowym przedmiotom, poznawanym zmysłami, istnienie w przestrzeni i czasie. Natomiast pojęcia, nazywane przez Platona ideami, rozważa się poza przestrzenią i czasem, mimo że przyznaje się im byt realny i obiektywny. Idee są stałe i niezmienne, a ich szczególną cechą jest niezależność istnienia, podczas gdy świat konkretów, ten świat zmysłowego pozoru jest ich wytworem i dlatego posiada zależną egzystencję.

Filozofia arystotelesowska przynosi ze sobą zmianę. Według Arystotelesa pojęcia ogólne są tworami rozumu i w żadnym wypadku nie mogą być traktowane jako obiektywne realności. Pojęcia ogólne, rozważane w oderwaniu od konkretów, są jedynie abstrakcjami myślowymi, ale nigdy realnościami. Arystoteles uważał, że idea, którą nazywał formą, tkwi w konkretnym przedmiocie, jest jego celem i siłą kształtującą. Jednakże owe powiązanie materii i formy nie było dla niego związkiem przyczynowym, który rozgrywa się w czasie i przestrzeni, lecz relacją logiczną, wiążącą rację z następstwem. Heglowi odpowiadało przesunięcie pojęć na płaszczyznę logiczną, wszelako zdawał sobie sprawę, że arystotelesowski sylogizm określa reguły teoretycznej słuszności, ale nie odkrywa nowej prawdy. Podobnie frapowało go twierdzenie Arystotelesa, że bezkształtna materia jest potencją — możliwością, w której jak gdyby drzemie świat konkretów i że dopiero dzięki formie materia aktualizuje się, stając się określonym przedmiotem. Myśl tę odnajdujemy w heglowskich określeniach: „rzecz w sobie", które oznacza stan nie ujawnionej możliwości, przechodzący następnie w „rzecz w sobie i dla siebie", a więc w uświadomioną szczególność i odrębność.

Nie przeszedł również obojętnie Hegel nad arystotelesowską koncepcją hierarchii bytów, które uzyskują wyższą pozycję w miarę przewagi formy nad materią. Odpowiadała mu też myśl, że u szczytu tej

drabiny bytów znajduje się bezmaterialna forma form, określona również myślą myśli, absolutem lub bogiem. Arystotelesowska koncepcja, że idea jest celem zawartym immanentnie w świecie i że on sam jest jej logiczną konsekwencją, doprowadza nas do heglowskiej tezy, że pojęcia posiadają jedynie byt logiczny i podlegają logicznym prawom. Szlak wiodący do heglizmu na chwilę zatrzymuje się przy Spinozie. Chociaż Hegel czynił mu zarzut, że system jego jest statyczny, zgadzał się równocześnie z nim, że każde określenie przedmiotu polega na negacji, albowiem definicją ustalamy granice definiowanych obiektów. Hegel odwraca tezę Spinozy, twierdząc że każda negacja jest określeniem. Wydobycie bowiem sprzeczności relatywizuje badane zjawisko i doprowadza do syntezy, która jest pełniejszą prawdą, zachowując w sobie elementy stanu poprzedniego.

Hegel nie zgadzał się z Kantem, że świat w swej istocie jest niepoznawalny, że poznajemy jedynie jego zjawiskową stronę i to dzięki subiektywnym formom poznania, niezależnie od zmysłowego doświadczenia. Odrzucając zdecydowanie subiektywizm kantowski, Hegel uważał, że sfera logicznych pojęć, będąc racją świata, jest niezależna od procesów psychicznych, pozostaje poza czasem i przestrzenią. Natomiast pod wpływem Kanta formował swe pojęcia, które, podobnie jak kategorie kantowskie, są tworami intelektualnymi, nie mającymi odpowiednika w świecie konkretów. Gdy platońskie idee są ogólnymi pojęciami zmysłowych zjawisk — to heglowskie idee-pojęcia są tylko intelektualnymi kategoriami, określającymi jedynie różne relacje. Utożsamiając prawa myślenia z prawami rzeczy, Hegel doprowadza do jedności myślenia i istnienia, a tym samym do stopienia logiki z ontologią.[25]

Logiczny punkt widzenia, który przenika całą filozofię Hegla, pasuje go na szermierza racjonalizmu. Myśl ludzka poprzez żmudną i długą drogę wznosi się ponad to, co jednostkowe, szczegółowe i przypadkowe, aby w świecie mieniącym się wielością zjawisk, odnaleźć to, co ogólne, konieczne i powszechne. A kiedy człowiek pozna konieczność i ogólność i podporządkuje się im, wówczas uzyskuje pełną wolność. Dlatego Hegel twierdził, że tylko to, co rozumne, jest rzeczywiste i jeśli rzeczywistość nie odpowiada prawidłowościom, staje się bezrozumna, a tym samym nierzeczywista. Stąd jedynie zracjonalizowanie wszystkich stosunków społecznych może zapewnić człowiekowi pełną wolność.

Racjonalizm Hegla skierowany jest zarówno przeciwko Kantowi, które-

---

[25] T. Kroński: *Hegel*, Warszawa 1961, s. 21 pisze: „Stąd panlogiczny charakter heglizmu, tak widoczny w tezie o identyczności myśli i bytu: byt musi być identyczny z myślą, skoro realizuje tylko jej prawa i skoro wszystko, co dzieje się w świecie naprawdę, stanowi etap rozwijającej się myśli." Zob. też. T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 97 i n.

go teza o niepoznawalności świata usprawiedliwia irracjonalną spekulację, jak też przeciw sentymentalizmowi romantyków, dla których idee Edmunda Burke'a były prawdziwym objawieniem.[26] Na tle tych prądów otrzeźwiająco brzmią słowa Hegla. „Czymś antyludzkim, czymś zwierzęcym jest niemożność wyjścia poza uczucie i niezdolność porozumienia się inaczej jak za pośrednictwem uczucia." [27]

* * *

System filozoficzny Hegla jest tak skonstruowany, że jego główne części tworzą triadę. Część pierwsza — jak pamiętamy — zatytułowana *Logika* obejmuje płaszczyznę dialektycznie rozwijających się pojęć. Druga dotyczy aktualnego świata i nosi nazwę *Filozofia przyrody*, jest to zaprzeczenie sfery logicznej, w następstwie — jak mówi Hegel — wyobcowania ducha w innobycie. I wreszcie trzecia, *Fenomenologia ducha*, będąc syntezą dwu poprzednich części, jest jednocześnie przedstawieniem drogi powrotu ducha do siebie. Duch bowiem poprzez poznanie samego siebie staje się duchem w sobie i dla siebie.

Fenomenologia ducha przedstawia zatem historyczny proces kształtowania się świadomości ludzkiej. Człowiek początkowo przeciwstawia sobie świat zewnętrzny i zmienia go, ale równocześnie w tym przekształceniu otoczenia formuje swą osobowość. Wiedzę zaś o świecie uzyskuje dzięki uporządkowanym pojęciom, które wyraża język — produkt współżycia i współdziałania ludzi. W wyniku refleksji nad swym doświadczeniem ludzkość zdobywa wiedzę o tym, co ogólne i konieczne, aby odnaleźć w ten sposób sens swego istnienia. Lecz pełne uświadomienie zjawia się dopiero na wysokim szczeblu rozwoju, przy czym jest to proces logiczny i celowy. Z logiczną bowiem konsekwencją stopnie niższe wznoszą się ku wyższym, aby osiągnąć ostateczny cel, tj. poznanie myśli przez siebie samą.

W *Fenomenologii ducha* zawarta jest całość filozofii społecznej Hegla. Dzieło to pisane jest niełatwym językiem, sprawia sporo trudności przy czytaniu i zrozumieniu, gdyż autor prócz używania swoistej terminologii operuje abstrakcjami i unika konkretów.[28] Jest jednak najgłębszym, za-

---

[26] Ważnym wydarzeniem w Niemczech stało się wydanie w r. 1791 przekładu niemieckiego pracy E. Burke: *Reflections on the Revolution in France*.

[27] Hegel: *Fenomenologia...*, t. I, s. 86.

[28] W studiach nad *Fenomenologią ducha* korzystano również z prac monograficznych poświęconych Heglowi, m. in.: J. Plamenatz: *Man and Society, A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, t. II, London 1963, ss. 129—268; A. Kojève: *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947; J. Hyppolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946.

sadniczym dziełem Hegla, o którym Marks mówił, że jest biblią odsłaniającą tajemnicę jego filozofii.[29] Natomiast *Wykłady z filozofii dziejów* — jaśniejsze i bardziej komunikatywne — są jakby konkretyzacją lub raczej ilustracją *Fenomenologii*.

Hegel uczył, że ludzkość w miarę opanowywania przyrody rozszerza wiedzę o świecie i o sobie, co odzwierciedla się w sztuce, religii i filozofii — słowem w światopoglądzie. Poznanie świata powoduje przeciwstawienie jednostki otoczeniu, ale w wyższym stopniu zdobywa ona poczucie swej odrębności przez dążenie do zaspokajania swych pragnień i pożądań. Wówczas uświadamia sobie wyraźnie, że to ona, jako odrębna jednostka, czegoś pożąda.

Zmieniając otoczenie, człowiek traktuje je jako coś zewnętrznego, przy czym to poczucie odrębności odnosi się zarówno do świata przyrody, jak i do innych jednostek. Ponieważ typową cechą człowieka jest pragnienie uzyskania akceptacji u innych, przeto dążąc do jej zdobycia, formuje swój charakter i samowiedzę. Ale zabiegając o akceptację otoczenia człowiek nie jest skłonny udzielać jej innym. Stąd wśród ludzi walka na śmierć i życie o uzyskanie akceptacji. W tej walce jednostki zdobywają afirmację swego istnienia i poczucia godności, walcząc jednak z narażeniem życia ulegają w niej lub osiągają wolność. Wedle słów Hegla „Do walki tej muszą one wystąpić, ponieważ własną pewność istnienia dla siebie muszą podnieść do godności prawdy, i to zarówno w tej innej samowiedzy, jak i we własnej. I tylko dzięki narażeniu własnego życia można osiągnąć wolność [...]”[30]

Konflikt o uznanie doprowadza do tego, że bardziej zdecydowani i konsekwentniejsi uzyskują przewagę nad słabszymi, którzy z obawy przed zagładą ulegają, stają się niewolnikami silniejszych. W stosunku pana i niewolnika ten ostatni, pracując dla pana, przekształca przyrodę i przy tej okazji zdobywa wiedzę oraz samodyscyplinę. Chociaż charakteryzuje go pokorna uległość, myśli on stale o wyzwoleniu się, gotów w poczuciu sprawiedliwości udzielić uznania innym. Pozycja pana jest odmienna, gdyż panowanie doprowadza do stagnacji moralnej i intelektualnej. Nie zadowala się on uznaniem niewolnika, a korzystając z jego pracy równocześnie uzależnia się od niego, co hamuje rozwój pana. Ów stosunek zależności wywołuje niezadowolenie obu stron i rodzi „świadomość stoicką”, która „odnosi się [...] negatywnie do stosunku: panowanie — niewolnictwo”.[31] Zarówno pan, jak i niewolnik uważają, że bez względu na warunki społeczne każdy człowiek jest wolny, przeto wycofują się z realnego życia. Tę stoicką ucieczkę od rzeczywistości nazywa

[29] K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Warszawa 1957, s. 139.
[30] Hegel: *Fenomenologia...*, t. I, s. 218.
[31] *Ibid.*, t. I, s. 232.

Hegel „wolnością abstrakcyjną", gdyż prawdziwą wolność uzyskuje człowiek nie przez ucieczkę od świata, lecz w czynnym życiu, rodzącym walkę i niepokój. Wyrazem zupełnej negacji świata jest świadomość sceptyczna, dla której rzeczywistość jest tylko iluzją niewartą jakichkolwiek zabiegów. Sceptycyzm jest więc skrajnym wypadkiem stoicyzmu. Oba stanowiska stwarzają dwuznaczną sytuację, albowiem z jednej strony rzeczywistość jest negowana, a nawet traktowana jako pozór; zaś z drugiej — ludzie charakteryzujący się tymi postawami, uwikłani są w praktyczną działalność. Stoik przekonany jest, że jego wiedza i samokontrola uniezależniają go od panujących stosunków społecznych, natomiast dla sceptyka świat jest czymś bez znaczenia. Zarówno stoicyzm, jak i sceptycyzm wyrażają nie uświadomione dążenie do ideału wolności, który w tym stadium rozwoju jest jeszcze nieosiągalny. Obie postawy oznaczają też wyalienowanie człowieka z rzeczywistego świata. Wobec tego człowiek tworzy nowy, wyimaginowany świat, który jest — jak mówi Hegel — dziełem „nieszczęśliwej świadomości". W tym drugim świecie, istniejącym poza realnym życiem, człowiek odnajduje swą wartość i godność, gdyż Bóg stworzony na podobieństwo człowieka udziela mu uznania. Człowiek poniżony, doznający krzywd w świecie doczesnym — uzyskuje rekompensatę w świecie swych wierzeń religijnych, gdzie potężna istota, jaką jest Bóg, udziela uznania na równi wszystkim wiernym. Nieszczęśliwa świadomość, będąc prawdą stoicyzmu i sceptycyzmu, jest równocześnie znamienna dla chrześcijaństwa i, mimo że Hegel tego wyraźnie nie stwierdza, wynika to z jego tekstu. Tak to w początkowych fazach formowania się świadomości zgubiony człowiek w poczuciu swej bezsiły ucieka od rzeczywistego świata, zanim odnajdzie w sobie prawdę o nim.

Przejściu świadomości stoickiej poprzez sceptyczną do nieszczęśliwej odpowiadają zmiany w instytucjach politycznych i prawnych, jakie miały miejsce przy załamaniu się świata antycznego. Posługując się abstrakcyjnym językiem, Hegel mówi o duchu, który jest „przedmiotową istniejącą rzeczywistością", istnieje „w swojej prawdzie" i staje się rzeczywistą istotą etyczną".[32] W ten sposób mówi Hegel o zmianach, jakie miały miejsce w ustroju *polis* greckiej, następnie przechodzi do genezy i upadku imperium rzymskiego, aby poprzez ewolucję chrześcijańskiej Europy dojść do Rewolucji Francuskiej.

W *polis* greckiej, która była państwem-miastem ustrój społeczny, nazywany przez Hegla porządkiem etycznym, był przestrzegany przez obywateli jako rzecz sama przez się zrozumiała. Obywatel stanowił integralną część społeczności i nie analizował swego stosunku do władzy. Reguły postępowania określała moralność zwyczajowa, która dotyczyła dwu

[32] *Ibid.*, t. II, s. 6.

sfer: życia rodzinnego i państwowego. Ponieważ reguły rodzinne posiadały znamię boskości, zaś państwowe miały charakter laicki, musiało dojść do konfliktu między dwoma typami norm, co uwidacznia się w tragedii Sofoklesa. Antygona posłuszna prawu rodzinnemu grzebie zwłoki swego brata wbrew decyzji Kreona. Jednakże prawa ludzkie, które łamie Antygona, okazują się rzeczywiste i dlatego ponosi ona klęskę i cierpi. „Świadomość etyczna — mówi Hegel — musi właśnie w imię tej rzeczywistości i gwoli własnemu działaniu uznać przeciwstawne sobie prawo za swoją własną rzeczywistość, musi uznać swoją winę: tym, że cierpimy, przyznajemy, żeśmy zbłądzili."[33]

Grecka *polis*, w której zwyczajowa moralność doprowadza do zupełnego wtopienia jednostki w społeczeństwo — ustępuje społeczności, którą Hegel nazywa bezduszną, lub — dosłownie — „pozbawioną ducha".[34] Jednostka przestaje być „obywatelem", aby stać się „poddanym" państwa. Odsunięta od spraw publicznych, pozbawiona udziału w podejmowaniu politycznych decyzji koncentruje swe zainteresowania na rodzinie i sprawach majątkowych. Jest wprawdzie podmiotem prawa prywatnego, ale, wyłączona od spraw publicznych, nie bierze udziału w życiu państwa. Na gruncie tej bezdusznej społeczności rozwija się stoicyzm i sceptycyzm. Ta faza odpowiada czasom imperium rzymskiego, w którym władza i przemoc wojskowa uczyniły z poddanych pasywnych obywateli. W tym stanie przyjść musi wyobcowanie ducha, który tworzy „świat kultury". Przez ten termin rozumie Hegel ustrój społeczny Europy Zachodniej od czasów upadku imperium rzymskiego i początków chrześcijaństwa do Rewolucji Francuskiej. Świat ducha wyobcowanego, mówi Hegel, „[...] rozpada się na dwa światy: jeden z nich to świat rzeczywistości, czyli świat jego własnego wyobcowania; drugim zaś jest świat, który duch, wznosząc się ponad swój pierwszy świat, buduje w eterze czystej świadomości."[35] W tej nowej fazie rozwojowej, nazywanej „światem kultury" podobnie jak w społeczności bezdusznej, państwo nie interesuje obywateli, którzy spełniają jedynie zadania władzy, bardziej zainteresowani światem swej religijnej wyobraźni. Jednakże ci, którzy posiadają i gromadzą majątki, potrzebują pomocy władzy państwowej, dlatego ją akceptują; natomiast nie zainteresowani bogactwami są nie tylko bierni, ale i podejrzliwi i buntowniczy wobec rządzących. Pierwszych charakteryzuje "świadomość szlachetna" — jest to uprzywilejowana arystokracja. Ona staje się podporą monarchy, jego świtą i, ubiegając się o zaszczyty i honory, zdobywa władzę i bogactwo. Z logiczną konsekwencją arystokracja staje się ucieleśnieniem władzy, czyniąc w istocie

[33] *Ibid.*, t. II, s. 42.
[34] *Ibid.*, t. II, s. 52.
[35] *Ibid.*, t. II, s. 67.

z państwa swą własność, a w swej próżności i zarozumiałości pogardliwie traktuje tych, którzy nie posiadają przywilejów. Świadomość tych ostatnich nazywana „nikczemną" przeciwstawiona jest szlachetnej. Są to klasy nie posiadające, wrogo nastawione zarówno do posiadających jak i do władzy państwowej „[...]świadomość drugiego odnoszenia się — mówi Hegel — jest świadomością nikczemną, która upiera się przy swej nierówności z obu istnościami. W potędze władcy widzi więc siłę, która ją uciska i nakłada pęta na jej byt dla siebie, i dlatego władcy nienawidzi, jest tylko podstępnie mu posłuszna i zawsze gotowa do buntu."[36]

Niesprawiedliwość społeczna rodzi niezadowolenie i bunt. Jedni w religii i wierze szukają schronienia, inni uważają, że świat należy uwolnić od mitów i zapewnić w nim panowanie rozumu, a wówczas urzeczywistni się sprawiedliwość. W ten sposób duch na swej drodze dochodzi do epoki Oświecenia, w której ujawnia się konflikt między wiarą a intelektem, między tymi, którzy wierzą w prawdy objawione, a racjonalistami. W filozofii Oświecenia Bóg jest traktowany tylko jako pierwsza przyczyna. Odczłowieczony — pozostaje obojętny na sprawy świata i ludzi, będąc dla nich jakąś nieokreśloną ideą. Jednakże Hegel uważał, że stosunek do religii zarówno wierzących jak i racjonalistów w okresie Oświecenia był błędny, albowiem jedni i drudzy brali dosłownie opowieści religijne. Pierwsi dostrzegali w nich objawioną prawdę, w którą wierzyli bez zastrzeżeń, natomiast drudzy traktowali je jedynie jako nieprawdziwe legendy. Dla Hegla religijne mity wyrażają w obrazach przeobrażenia absolutu. Jest to jakby forma świadomości społecznej, w której pod postacią legend przejawia się wędrówka ducha. Stąd przyjście Chrystusa na świat traktował jako wyobcowanie Boga w innobycie, zaś zmartwychwstanie i wniebowstąpienie jako obraz powrotu ducha do siebie. W pewnym sensie w liście św. Pawła do Filipian można doszukać się takiego obrazu alienacji w słowach:

„On istniejąc w postaci Bożej,
nie skorzystał ze sposobności,
aby na równi być z Bogiem,
lecz ogołocił samego siebie,
przyjąwszy postać sługi,
stawszy się podobnym do ludzi.
A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka
uniżył samego siebie,
stawszy się posłusznym aż do śmierci —
a śmierci krzyżowej."[37]

Z Oświeceniem kończy się wyobcowanie ducha i rozpoczyna się je-

---

[36] *Ibid.*, t. II, s. 82.

[37] *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1965, s. 1448.

go droga powrotna do siebie, przy czym momentem o znaczeniu zasadniczym jest Rewolucja Francuska. Fazę tę nazywa Hegel „wolnością absolutną i terrorem". Wówczas po raz pierwszy człowiek uważa się za świadomego twórcę stosunków społecznych. Wolność, którą przyniosła Rewolucja, nie była ani uwolnieniem jednostek od ograniczeń, ani zaspokojeniem ich indywidualnych pragnień — wypowiadała natomiast interes powszechny, wyrażony w woli abstrakcyjnej, nazywanej również ogólną. Wolność typu rewolucyjnego, a więc abstrakcyjna — to wola generalna Rousseau, która — zdaniem Hegla — jeszcze nie spełnia wszystkich warunków pełnej wolności. Rewolucja bowiem, realizując wolność, niszczy hierarchię społeczną i wszelkie istniejące formy organizacyjne, traktując je jako przeszkody w jej urzeczywistnieniu. „Niepodzielona substancja wolności absolutnej — wedle słów Hegla — wstępuje na tron świata i żadna siła nie może się jej przeciwstawić."[38] Zdaniem Hegla, jednym z warunków dla zaistnienia pełnej wolności jest rozbudowana struktura stanowa, natomiast terror rewolucyjny ją niszczy. „Ogólna wolność nie może więc ani stworzyć żadnego pozytywnego dzieła, ani [być źródłem pozytywnego] czynu. Pozostaje jej tylko d z i a ł a n i e n e g a t y w n e i wolność ogólna jest tylko f u r i ą zanikania."[39]

Wolność dopiero wtedy będzie w pełni zrealizowana i konstruktywna, kiedy zaistnieje harmonia między interesem ogólnym i jednostkowym, kiedy człowiek w poczuciu moralnego obowiązku będzie przestrzegał obowiązujących norm postępowania. Tę uświadomioną wolność, harmonizującą z celami ogólnymi, nazywa Hegel świadomością moralną, która „nie może jednak zrezygnować ze szczęśliwości i nie może jej wyłączyć ze sfery swych absolutnych celów."[40] W ten sposób człowiek dorasta do typu wolności, w której następuje zupełna integracja jednostkowego z ogólnym. Wolność ta nie ma nic wspólnego ani z intuicyjnym postępowaniem Antygony, ślepo podporządkowującej się prawom boskim, ani z kantowskim nakazem moralnym, żądającym wypełnienia obowiązku dla obowiązku. Człowiek bowiem dopiero wówczas wypełnia swój moralny obowiązek, gdy uważa zasadę swego postępowania za słuszną i sądzi, że tak jest oceniana przez innych. Jednostka kształtuje więc swą moralność w praktycznym życiu. Tam też jest ona sprawdzana. Człowiek musi być aktywny i samokrytyczny, musi działać i oceniać. Tak więc Hegel dochodzi do konkluzji, że człowiek jest wolny i odnajduje się w świecie, gdy świadomie dąży do tego, czego od niego oczekuje i żąda społeczeństwo.

Ilustracją *Fenomenologii ducha* są heglowskie *Wykłady z filozofii*

---

[38] H e g e l: *Fenomenologia...*, t. II, s. 182.

[39] *Ibid.*, t. II, s. 187

[40] *Ibid.*, t. II, s. 200.

dziejów. O ile jednak w *Fenomenologii* spotykamy się w zasadzie z abstrakcyjnymi konstrukcjami, o tyle w *Filozofii dziejów* na arenie historycznej rozgrywają się konkretne zdarzenia w określonym miejscu i czasie.[41] „Historia powszechna — mówi Hegel — wskazuje tylko jak duch stopniowo nabywa świadomość i wolę prawdy; zrazu świadomość w nim ledwo świta, potem znajduje główne punkty, wreszcie dochodzi do pełnej świadomości."[42]

Hegel omawia cztery kręgi kulturowe: państwa Wschodu, antyczną Grecję, imperium rzymskie i świat germański. Na przykładzie historii tych państw przedstawia rozwój uświadamiania wolności, która się stale rozszerza. I tak w państwach Wschodu posiadał ją jedynie despotyczny władca, zaś na następnych etapach jej zasięg stopniowo się rozszerza, tak że w świecie germańskim obejmuje ona wszystkich ludzi. Kolejno zmieniały się narody-państwa, realizujące w swej polityce postęp wolności. Jednocześnie omawia Hegel rolę wielkich jednostek, ambitnie dążących do swych celów. Były one najczęściej nieświadomymi pośrednikami rozwijającego się ducha dziejów. Ich działania, pasje i namiętności muszą pozostać poza oceną moralną — są to przeważnie postacie tragiczne, którym zdobyta sława nie zapewniała zazwyczaj osobistego szczęścia. „Można to nazwać — mówi Hegel — chytrością rozumu, że każe namiętnościom działać dla siebie, przy czym to, co dzięki temu dochodzi do istnienia, ponosi straty i ofiary."[43]

Hegel uważał, że rozwój historii następuje dzięki wewnętrznym sprzecznościom, tkwiącym w świadomości, a rodzącym ferment społeczny i wyalienowanie istniejących instytucji i zastępowanie ich nowymi. Ciągły niepokój, ciągłe konflikty i starcia — oto przyczyny przechodzenia człowieka ku wyższym formom życia.

Historiozofia Hegla nie jest wolna od wyraźnej tendencyjności: P o p i e r w s z e przyznawał on decydującą rolę w rozwoju społecznym Europie Zachodniej, której kulturalne tradycje wywodzą się z antycznej Grecji i Rzymu. P o d r u g i e ludom germańskim przypisywał przodującą rolę w procesie uświadamiania i zdobywania wolności. P o t r z e c i e protestantyzm traktował jako przełom w chrześcijaństwie, gdyż sądził, że przezwycięży on bezduszność i pusty formalizm, w jakie popadł Kościół.

Obraz doktryny Hegla byłby niepełny, gdyby pominąć jego wykłady berlińskie o państwie, zawarte w ostatniej jego pracy z r. 1821 *Zasady filozofii prawa*.

---

[41] Wnikliwej analizy heglowskiej *Filozofii dziejów* dokonał w cytowanej pracy K r o ń s k i: *Rozważania wokół Hegla*, ss. 91—139.

[42] H e g e l: *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 80.

[43] *Ibid.*, t. I, ss. 49—50.

Według Hegla państwo jest społecznością etyczną, dosłownie: „rzeczywistością idei etycznej."[44] W ten sposób nawiązuje on do koncepcji greckiej *polis*, która w oczach jej obywateli była społecznością etyczną, zupełnie ich absorbującą. Obowiązujące reguły miały charakter sakralny, samo przez się zrozumiały, tak że obywatele podporządkowywali się im samorzutnie i bezkrytycznie.

W doktrynie Hegla nie ma jednak mechanicznego przeniesienia ustroju antycznego do czasów nowożytnych. *Polis* grecka była ustrojem charakterystycznym dla początkowej fazy rozwoju świadomości, natomiast idea państwa nowożytnego, którą rozpatruje Hegel na kartach *Zasad filozofii prawa*, kończy długą wędrówkę ducha. „Cała sprawa — mówi Hegel — polega na jedni ogólności i szczegółowości w państwie. W państwach starożytnych cel podmiotowy był całkowicie identyczny z wolą państwa, w czasach nowożytnych domagamy się natomiast [prawa do] własnego poglądu, własnej woli i [do] sumienia. Starożytni nie mieli nic takiego jak sumienie, ostateczną racją była dla nich wola państwa."[45] W *polis* greckiej pełna integracja jednostki ze społecznością była spontaniczna i nierefleksyjna, podczas gdy w nowym państwie winna być rozumna i zamierzona.

Najpierw człowiek myślący musi uwolnić się od potocznego, lecz błędnego pojmowania wolności, wedle którego „można czynić to, czego się chce".[46] Rozumna wolność jest przeciwstawiona arbitralnemu zaspokajaniu popędów i pragnień, gdyż ilość tych ostatnich nie ma granic, stąd ciągła gonitwa za nimi, niepokój i brak zadowolenia. Wolnym czyni człowieka tylko świadomość, że zasady jego postępowania zgadzają się z zasadami wyznawanymi przez innych obywateli i że to, co on uważa za sprawiedliwe i słuszne, jest tak traktowane przez innych, tworzących etyczną społeczność — państwo. Jedynie w społeczności ludzi, którzy tak jak on sam traktują wolność, zdobywa człowiek pełne zadowolenie, poczucie własnej wartości i godności. Musi on być świadom, że tych wartości nie można zdobyć poza panującym porządkiem, którym on i całe społeczeństwo jest przeniknięte. Dzięki samowiedzy wznosi się człowiek na stopień etyczności, stając się jednostką rozumną, społeczną, moralną, a przez to prawdziwie wolną. „Etyczność — mówi Hegel — jest ideą wolności jako żywe dobro, które w samowiedzy ma swą wiedzę [o sobie], swoją wolę [...] jest pojęciem wolności, które stało się światem istniejącym i naturą samowiedzy."[47]

---

[44] Hegel: *Zasady filozofii prawa*, s. 238.
[45] *Ibid.*, s. 415 (Uzupełnienia).
[46] *Ibid.*, s. 42.
[47] *Ibid.*, s. 161.

Droga wiodąca do etyczności rozumianej jako najwznioślejsza postawa człowieka żyjącego w społeczności państwowej prowadzi poprzez dwie triady. Pierwsza to dialektyczne przejście od sfery prawa abstrakcyjnego poprzez moralność jednostkową do etyczności. Druga dotyczy życia społecznego jednostki, która poprzez rodzinę, a następnie przez „społeczeństwo obywatelskie" dochodzi do etyczności, aby stać się integralną częścią państwa.

W pierwszej triadzie tezą jest prawo abstrakcyjne. Przez ten termin rozumie Hegel uświadomienie sobie swego prawa, które czyni z jednostki „osobę", to znaczy podmiot uprawnień przy jednoczesnym respektowaniu takich praw u innych. „Osobowość — mówi Hegel — zawiera w sobie w ogóle zdolność prawną i stanowi pojęcie oraz abstrakcyjne podłoże abstrakcyjnego, a przeto formalnego prawa. Nakazem prawa jest przeto: bądź sobą i uznawaj drugich jako osoby".[48] Takimi prawami abstrakcyjnymi są prawa podmiotowe (jak np. zdaniem Hegla — własność prywatna), które stanowią podstawowe założenia pozytywnego prawa.

Przez moralność natomiast rozumie Hegel wewnętrzne przekonanie, wewnętrzny głos sumienia, który mówi człowiekowi o jego uprawnieniach i obowiązkach. Jest to jakby subiektywne prawo jednostki, jej osobisty system wartości, którym ocenia swoje i innych zachowanie. Sumienie jednostki, mimo że może wyrażać wzniosłą motywację, popada w konflikt z obowiązującym porządkiem prawnym i staje się jego antytezą. Gdy osobiste odczucia kolidują z obiektywnym systemem prawa, Hegel z zasady staje po stronie porządku. Sumienie, jak mówi Hegel, chce być „regułą rozumnego, w sobie i dla siebie ważnego, ogólnego sposobu postępowania. Dlatego też państwo nie może uznać sumienia w swoiście mu przysługującej formie, tzn. nie może uznać go jako podmiotowej wiedzy, podobnie jak w nauce nie ma ważności subiektywne mniemanie, zapewnienie i powoływanie się na subiektywne mniemanie."[49]

Sprzeczność pomiędzy prawem abstrakcyjnym a moralnością rozwiązuje się na płaszczyźnie etyczności, gdy człowiek staje się świadomym członkiem etycznej wspólnoty, gdy jego cel indywidualny jest zgodny z celem ogólnospołecznym.

Druga triada, która prowadzi człowieka do etyczności — to jego społeczne życie, rozpoczynające się w rodzinie, a następnie poprzez społeczeństwo obywatelskie wiodące do wspólnoty etycznej. W triadzie tej rodzina jest tezą. Cechą społeczności rodzinnej są związki krwi i uczucia

---

[48] *Ibid.*, s. 58.
[49] *Ibid.*, s. 141.

wzajemnej miłości wiążące jej członków. W porównaniu z innymi grupami społecznymi panują w rodzinie właściwe jej zasady współżycia i autorytetu. Antytezą rodziny jest w pewnym sensie społeczeństwo obywatelskie, przez które Hegel rozumie wspólnotę producentów i konsumentów, a więc nowoczesną organizację państwa powołaną do ochrony indywidualnych interesów.[50]

W społeczeństwie obywatelskim — według Hegla — „Jednostki są jako obywatele takiego państwa osobami prywatnymi, które stawiają sobie za cel swój własny interes."[51] Indywidualizm charakteryzujący nowoczesne państwo, jeśli nie doprowadza do konfliktu pomiędzy rodziną a społeczeństwem obywatelskim, to w każdym razie sprawia, że różne obowiązki wobec państwa ograniczają samodzielną sferę uprawnień rodziny. Rozrywają się węzły miłości rodzinnej, powodując jej rozkład. „Rodzina — mówi Hegel — rozpada się, a członkowie rodziny odnoszą się do siebie tylko jako samoistni, gdyż tym, co ich łączy, jest tylko więź wzajemnych potrzeb. Ten szczebel społeczeństwa obywatelskiego uważano często za państwo. Ale państwo jest dopiero czymś trzecim, jest etycznością i duchem [...]."[52] Sprzeczność pomiędzy rodziną a społeczeństwem obywatelskim znajduje zatem rozwiązanie w etyczności państwowej. Kończy się wówczas rozwój społeczeństwa, a państwo staje się „rzeczywistością wolności konkretnej", która „polega na tym, że jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny rozwój i uznanie swego prawa dla siebie [...] a także przechodzą z jednej strony w interes ogółu, a z drugiej uznają zgodnie z własną wiedzą i wolą ten interes ogółu za swego własnego substancjalnego ducha i czynni są dla niego jako swego ostatecznego celu."[53] Słowem, rozwój świadomości osiąga taki poziom, w którym jednostka, przestrzegając obowiązujących praw, po prostu postępuje zgodnie ze swym rozumem i sumieniem.

Z kolei przechodzi Hegel do szczegółowego omówienia społecznej i organizacyjnej struktury swego idealnego państwa, którym dla niego była monarchia pruska. Społeczeństwo dzieli on na trzy stany: rolniczy, przemysłowy i ogólny, przy czym ten ostatni obejmuje całą biurokrację państwową. „Stan właścicieli ziemskich — mówi Hegel — dzieli się na ogół na część wykształconą i na stan chłopski. Przeciwieństwem natomiast obu tych części jest stan zajęć przemysłowych [...] oraz stan

---

[50] O analizie społeczeństwa obywatelskiego zob. Z. A. Pełczyński: *The Hegelian Conception of the State* [w:]*Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 9 i n.

[51] Hegel: *Zasady filozofii prawa*, s. 191.

[52] *Ibid.*, s. 355 (Uzupełnienia).

[53] *Ibid.*, ss. 245—246.

ogólny, jako stan w istocie swej zależny od państwa."[54] W koncepcji Hegla stany miały zajmować pozycję pośrednią między społecznością obywatelską a władzą państwową.

Według triady również zbudowana jest struktura organów w heglowskim państwie. I tak obok egzekutywy istnieje władza ustawodawcza reprezentująca stany, zaś nad nimi umieszcza on monarchę, który ma sobą ucieleśniać ideę suwerenności państwowej.

Doktrynę ustrojową Hegla poddał krytyce dwudziestopięcioletni Marks w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, napisanym w r. 1843 w czasie kilkumiesięcznego pobytu w Kreuznach. Pomimo szacunku, jaki żywił Marks dla abstrakcyjnego myślenia Hegla, nie mógł pogodzić się z jego apologią monarchii pruskiej. Ale marksowska krytyka heglowskiej koncepcji państwa w toku wykładu z immanentnej przekształca się w społeczno-polityczną analizę ustroju Prus i dowodzi, że ideał Hegla jest antytezą racjonalnego państwa. Panujący ustrój nie tylko nie stwarza warunków dla identyfikacji celów jednostkowych z ogólnymi, lecz przeciwnie — pogłębia sprzeczność między sferą życia prywatnego i publicznego. Ustrój polityczny, który akceptuje samowolę własności prywatnej, sprawia, że jednostka dostrzega w państwie siłę obcą i wrogą. „Własność prywatna — mówi Marks, przy okazji analizy majoratów — nie jest tu już określonym obiektem samowoli, lecz samowola jest określonym orzecznikiem własności prywatnej."[55] Tak więc monarchia pruska daleka była od zrealizowania ideału antycznej *polis*, w której jednostka utożsamiała się z państwem. Pruski ustrój społeczny rodził bowiem alienację, tak że jednostkę rozdzierała sprzeczność między *l'homme privé* a *le citoyen*.

Heglowskie koncepcje strukturalne straciły dziś na aktualności i dlatego nie zatrzymujemy się dłużej nad nimi. Zasadnicze znaczenie ma natomiast jego teoria etycznego państwa. Tą teorią z jednej strony przeciwstawiał się zarówno indywidualistycznym doktrynom zwolenników prawa natury, dla których państwo było rezultatem umowy, jak też utylitaryzmowi liberałów. Z drugiej zaś strony swoim racjonalistycznym poglądem zwalczał romantycznych głosicieli doktryny, że państwo jest organizmem, mistyczną jednością, dostępną jedynie intuicyjnemu poznaniu.

Heglowska analiza rozwoju społeczeństwa mimo idealistycznych założeń budzi podziw, ale jednocześnie nie można uwolnić się od zdumienia, jak ten genialny myśliciel mógł widzieć swój ideał ustrojowy w państwie pruskim lat dwudziestych XIX wieku.

---

[54] *Ibid.*, s. 431 (Uzupełnienia).

[55] K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła* t. I, Warszawa 1962, s. 371.

РЕЗЮМЕ

Система Гегеля является не только вершиной идеалистической философии, но прежде всего она является предвестницей научного мировоззрения — коммунизма.

По философии Гегеля человеческое сознание является следствием развития объективного разума, называемого также духом, абсолютом, логосом, богом. На некотором этапе развития в процессе преобразования дух проявляется в сознании человека, его институтах и истории. Всеобщая история объясняет нам пути изменения сознания. История является ареной, на которой дух путем борьбы с самим собой приходит к самосознанию, отождествляется с объективным процессом и таким образом приобретает настоящую свободу. Человечество подчиняется диалектическому развитию, его история является цепью революций, в которой народы и гении становятся инструментами объективного духа.

Классики марксизма отметили непоследовательность и слабость системы Гегеля, однако в общем они положительно оценивают ее, так как несмотря на это, ее идеализм раскрывает диалектическое развитие человечества.

В „Феноменологии духа" рассматривается процесс формирования человеческого сознания. Сначала человек представляет себе внешний мир и изменяет его, одновременно с этим формируя свою индивидуальность. В результате рефлексий над своим опытом человечество приобретает знания о том, что всеобщее и необходимое и таким путем находит сущность своего существования. По доктрине Гегеля, человек является как общественной, так и исторической личностью, так как он формирует свое сознание будучи активным участником общества. В то же время в процессе развития своего мышления человек как бы повторяет (правда, с большими сокращениями) историю человеческого познания.

Гегель рассматривает четыре культурных круга: государства Востока, античную Грецию, Римскую империю и германскую культуру и на примере истории этих государств представляет процесс завоевания свободы, которая постоянно расширяется и углубляется. Не только тогда осуществляется настоящая и полная свобода, когда возникает гармония между интересами общественными и личными, когда человек будет соблюдать действующие законы по велению своей совести. Такую сознательную свободу, гармонирующую с общественными целями, называет Гегель моральным сознанием. Таким образом, человек дости-

гает полной свободы и находит себя в мире тогда, когда сознательно стремится к этому, а именно этого ждет и требует от него общество.

Историко-диалектическая трактовка проблем сознания в общественной философии Гегеля, несмотря на ее идеалистические предпосылки, вызывает удивление.

SUMMARY

Hegel's system not only marks the peak of idealist philosophy but also heralds the scientific Marxist Weltanschauung.

Hegelian philosophy regards human consciousness as the consequence of the development of objective reason, also called the Spirit, Logos, the Absolute and God. At a certain stage in the process of transformation the spirit manifests itself in man's consciousness, in his institutions and history. The history of the world reveals a chain of transformations which consciousness has undergone. History is the theatre in which human spirit — through a struggle against itself — becomes identical with the objective process and thus attains its true release. Humanity develops dialectically, its history is a series of revolutions in which nations and geniuses become tools of the objective spirit.

The weaknesses and inconsistencies of Hegel's system have been pointed out perceptively by classical Marxist writers who, however, fully appreciate Hegelism, because — in spite of its idealism — it reveals the dialectical development of humanity.

Phenomenology of Mind presents the process of formation of human consciousness. At first man forms for himself the image of the external world and then changes it but in the process of transforming his environment he also shapes his own personality. Reflecting on its collective experience humanity achieves knowledge of all that is general and necessary to understand the meaning of its existence. In Hegel's conception an individual is both a social and a historical being, because man forms his consciousness as an active member of a community and at the same time the development of his thought repeats in miniature the history of human knowledge.

Hegel discusses four cultures: that of the Orient, of ancient Greece, of the Roman Empire and of the German nations. He presents on the examples of these countries the process of achieving freedom which constantly increases. True and complete freedom will be achieved only when there is harmony between individual claims and universal interest, when man obeys the law at the command of his conscience. Hegel called

this conscious freedom, which is in agreement with universal aims, the moral consciousness. Thus man achieves full freedom and finds his place in the world when he consciously tries to do what society wants him to do.

In spite of its idealist assumptions Hegel's social philosophy deserves admiration for its historical and dialectical treatment of the problem of consciousness.

Pap. druk. sat. III kl. 80 g	Format B5 (70×100)	Stron druku: 28
Annales UMCS, Lublin 1972	Drukarnia Uniwersytecka w Lublinie	Zam. nr 225/72 z dn. 3 VI 72
Nakad: 600+100 egz. — G-5	Maszynopis otrzymano 3 VI 1972 r.	Druk ukończ.: I 1973 r.